

Inscrire son corps dans le texte : Comment s'hybrigrapher ?

Introduction

La corpographèse¹ écrit et inscrit sur les corps des discours, des identités et des marques dans le but de constituer une identité plus ressemblante que celle fournie par notre hérédité naturelle. Selon les cultures, les représentations de ces marques ne sont pas identiques : elles peuvent avoir un sens d'appartenance collective de l'individu comme dans les rituels d'initiation, de passage dans les sociétés dites primitives ; la marque s'effectue à un moment donné de l'existence individuelle, comme le passage de l'enfance à l'âge adulte réduisant ainsi la période de l'adolescence afin de préparer l'accès à la guerre, à la chasse et à la sexualité.

Dans les sociétés contemporaines, les marques sur le corps ont perdu cette signification collective d'appartenance à un monde symbolique, à cause de notre désenchantement du monde et de notre croyance en individualisme ; mais, comme l'exprime des revues comme *Body art* à propos du tatouage et les pratiques sado-masochistes du piercing, l'individu occidental cherche à se faire reconnaître à l'intérieur d'un groupe par une marque singulière, liée à son histoire personnelle. Face à cette écriture de soi, les moralisateurs du corps estiment que le corps est un adversaire² pour le sujet qui devrait se battre contre lui, pour lui imposer une forme et une norme. Sans doute assiste-t-on aujourd'hui à une tentative de réappropriation de la marque sur le corps comme mode d'inscription individuelle du sujet dans la société (la marque comme moyen de se faire re-marquer, et comme modalité de la stigmatisation dans le corps social).

Mais plutôt qu'être seulement marqué par le bio-pouvoir, désormais électronique, nous voudrions définir la pratique corporelle moins comme une corpographèse subie que comme une hybrigraphèse vécue et revendiquée afin de définir subjectivement ses propres normes de sujet incarné. En décidant de ses expériences tactiles, le corps du XXI^e siècle construit une identité subjective dont l'intégration politique et la reconnaissance juridique ne concernent plus seulement les gays, les lesbiennes, les personnes changeants de sexe comme les transgender et autres queers. Les greffés, les implantés, les OGM et les créatures hybrides ne changent pas seulement d'apparence pour se maintenir dans le

¹ C. Detrez, A. Simon, 2006, A leur corps défendant. Les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral

² M. Marzano, 2007, Le corps est un adversaire, *Le Monde*, 21-22 avril.

standard érotique de la beauté normative. Ils inscrivent un nouveau corps dans leur chair.

Ces modifications sensorielles tendent à harmoniser l'image du corps, le schéma corporel, l'estime de soi et le regard d'autrui dans un corps désormais écrit par soi. L'inscription n'est plus un obstacle à la découverte du soi corporel mais une mise en écriture du dehors par le dedans lesbien, homosexuel, sensuel ou travesti.. La difficulté est de se *dégendrer* (de quitter son identité sexuelle pour prendre un autre genre) sans perdre son identité en faisant des expériences tactiles.

Cette inscription épistémologique du soi dans le texte est dénoncée par Christophe Prochasson comme un *empire des émotions* : « Comment écrire sur ce l'on connaît directement, voire sur soi, en renonçant à un style qui apparenterait l'analyse au simple récit d'une expérience personnelle, au pire à un règlement de comptes »³. L'histoire des sensibilités est certes devenue une clinique de l'écriture⁴ comme prose du corps : mais les tatouages de prisonniers, les bracelets de parchemin⁵ sont autant d'écrits de soi sur soi sans lesquels toutes inscriptions disparaîtraient.

L'expérience corporelle transforme la marque en référent d'individuation en signant sur le corps l'histoire du sujet. Le récit des corps⁶ va au delà du récit de soi en incarnant une expérience soit à même la peau tannée, blessée ou modifiée, soit dans la chair intime qui échappe au lange corporel qui tente de la décrypter. Le sujet incarnant ses marques assume son identité moins comme une revendication contestataire que comme une action remarquable d'existence.

La déconstruction des sciences du corps a été entamée par les philosophes du soupçon dans leur étiologie subjective. La déconstruction de l'essentialisme est-il pour autant la fin de toute référence à un naturalisme ? L'excès de la naturalisation trouve son double dans la rigueur de la dénaturalisation. S'appuyant sur une critique gender de la génétique (cf Burnought) et de l'évolutionnisme (cf D. Haraway), la dénaturalisation présuppose à juste titre que l'opposition nature/nurture n'a plus de sens, ou plutôt révèle une orientation masculine de l'idéologie scientiste.

L'étude des métaphores du corps place ainsi la femme dans son corps (règles, accouchement) à travers, précise Emily Martin, le langage, les images, les dispositifs sanitaires et les lieux de travail : « Although women resist specific medical procedures such as cesarean section or anesthesia during delivery, they seem unable to resist the underlying assumptions behind these procedures : that self and body are separate, that contraction are involuntary, that

³ Prochasson C., 2008, L'histoire à la première personne, *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris, ed Démopolis, p. 65.

⁴ Artières P., 1998, *Clinique de l'écriture. Une histoire du regard médical sur l'écriture*, Paris, coll. Les Empêcheurs de penser en rond, p. 92-95.

⁵ Farge A., 2003, *Le bracelet de parchemin. L'écrit sur soi au XVIIIe siècle*, Paris, Bayard, p. 17.

⁶ A. Farge, 2007, *Effusion et tourment, Le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIe siècle*, Paris, O. Jacob, p ; 173.

birth is production”⁷. A travers les pratiques corporelles réelles vécues par les femmes se découvrent la construction du corps anatomique, sexuel et social par le moyen du savoir masculin⁸. *The Woman in the Body*, et non *The Body in the Woman*, est une analyse culturelle de la reproduction. La femme a été placée dans la métaphore corporelle par le biais d’une science médicale⁹ à travers les représentations et les classifications culturelles. Le langage et l’imagerie culturelle définissent les représentations de la naissance, de la contraception et même du corps de la femme, à l’intérieur même des désignations scientifiques.

A travers son livre Nelly Oudshoorn décrit l’émergence de l’endocrinologie sexuelle à travers les réseaux entre gynécologie et industries pharmaceutiques qui instrumentalisent le corps même de la femme. Dépassant l’analyse du strict laboratoire et de ses idéologies qui dirigeraient les acteurs de la science, elle montre comment « the laboratory not only reflect gender biais in society, it is the very place where gender is constructed and metamorphosed »¹⁰. Le corps devient lui même, avec l’institution de la recherche biotechnologique, un matériau avec un statut construit « de phénomène naturel universel »¹¹

L’accentuation ou l’élimination de la séparation des genres structurent la perception des organes et de l’activité sexuelle et la justification de la division sexuelle des tâches sociales en utilisant la naturalisation comme un alibi idéologique. Le genre se trouve dans un féminisme de la subversion des styles corporels que nous accomplissons de manière performative par la répétition et le rituel des postures et des actes sociaux que chaque sexe accomplit : « il devient possible de montrer que ce que nous pensons être une propriété « interne » à nous-même doit être mis sur le compte de ce que nous attendons et produisons à travers certains actes corporels »¹² Le corps est entre sexe et genre posant ainsi la question de la ligne de démarcation¹³ entre nature et social afin d’éviter tant une dénaturalisation par un constructivisme social qu’une réduction par un naturalisme revivifiée par les travaux sur la bioconstruction développementale.

Ces pratiques de bio-construction du corps¹⁴ définissent une esthétique de l’existence et un style corporel dans la tradition analysée par le dernier Michel Foucault : dans leur commentaire qui assimile « le problème du gouvernement du corps et de ses avatars de l’*Histoire de la folie* jusqu’au *Souci de soi* en

⁷ Emily Martin, 1987, *The woman in the body*, Beacon Press, p. 89.

⁸ Alice Jardine, *Gynesis*, trad. fr, Paris, P.U.F.

⁹ Emily Martin, 1987, Medical Metaphors of Women’s Bodies : Menstruation and Menopause, *The Woman in the Body*, op.cit., p.27-67.

¹⁰ N. Oudshoorn, 1990, On the making of sex hormones : Research Materials and the production of knowledge, *Social Studies of Sciences*, p. 26.

¹¹ N. Oudshoorn, 2000, Au sujet du corps, des techniques et des femmes, dans D. Gardey, I. Lowy eds, *L’invention du naturel*, p. 42.

¹² Butler J., 1990, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005, p. 36.

¹³ Kraus C., 2005, « Avarice épistémique » et économie de la connaissance : le pas rien du constructionnisme social, dans H. Rouch, E. Dorlin, S.D. Fougeyrollas-Schwebel, eds., *Le corps, entre sexe et gente*, Paris, L’Harmattan, Bibliothèque du féminisme, p. 39-59, ici p. 57.

¹⁴ Yves Travaillot, 1998, *Sociologie des pratiques d’entretien du corps. L’évolution de l’attention portée au corps depuis 1960*, Paris, P.U.F., p. 73-108.

passant par *Surveiller et Punir* »¹⁵ Didier Fassin et Dominique Memmi démontrent combien le remplacement de la notion de bio-pouvoir par la notion de gouvernement participe bien de la bascule vers une herméneutique du sujet.

Dans le cours *L'herméneutique du sujet* de 1981-1982, M. Foucault utilise les termes de technologie de soi, techniques de soi et *tekhnê tou biou* (« l'art, la procédure réfléchie d'existence, la technique de vie »¹⁶) afin de qualifier ces techniques non disciplinaires car décidés par le sujet pour lui-même. L'exercice sur soi est une écriture spirituelle¹⁷ et un exercice corporel : à l'inverse de la toupie, qui serait plutôt le modèle de la bio-politique qui « tourne sur soi à la sollicitation et sous l'impulsion d'un mouvement extérieur », la sagesse refuse l'impulsion par le mouvement involontaire car « il faudra chercher au centre de soi-même le point auquel on se fixera et par rapport auquel on restera immobile »¹⁸. Les techniques de soi, comme l'ascèse, les régimes des abstinences-exploits, des abstinences-épreuves, méditations de la mort..., sont des moyens pour la *tekhnê tou biou* plutôt que des finalités propres¹⁹.

Dans sa leçon du 5 janvier 1983 sur le gouvernement de soi et des autres, « il s'agissait d'analyser l'axe de constitution du mode d'être du sujet. Et là le déplacement a consisté en ceci que, plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet... voir comment et à travers quelles formes concrètes de rapport à soi, l'individu avait été appelé à se constituer comme sujet »²⁰

Là où les technologies non disciplinaires gouvernent par l'insertion de l'individu dans une population, l'herméneutique d'un sujet a le souci de soi : « c'est le développement d'un art de l'existence qui gravite autour de la question du soi, de sa dépendance et de son indépendance, de sa forme universelle et du lien qu'il peut et doit établir aux autres, des procédures par lesquelles il exerce son contrôle sur lui-même et de la manière dont il peut établir la pleine souveraineté sur soi »²¹.

¹⁵ Didier Fassin, Dominique Memmi, 2004, *Le gouvernement de la vie, mode d'emploi*, dans D. Fassin, D. Memmi, *Le gouvernement des corps*, EHESS, p. 20-22..

¹⁶ M. Foucault, [1981-1982], *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 171.

¹⁷ T. Benatouil, 2003, Foucault stoïcien ?, dans Frédéric Gros et Carlos Lévy eds., *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Ed. Kimé, p. 29.

¹⁸ M. Foucault, [1981-1982], *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 199.

¹⁹ « Disons que la substance éthique des Grecs était les *aphrodisia* ; le mode d'assujettissement était un choix politico-esthétique. La forme d'ascèse était la *technè* utilisée et où l'on trouve par exemple la *technè* du corps, ou cette économie des lois par lesquelles on définissait son rôle de mari, ou encore cet érotisme comme forme d'ascétisme envers soi dans l'amour des garçons etc ; et puis la *téléologie* était la maîtrise de soi ». M. Foucault, [1983], Entretien avec H.L. Dreyfus et P. Rabinow, dans H. Dreyfus, P. Rabinow, eds. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 335-336.

²⁰ Foucault M., 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 6.

²¹ M. Foucault, 1984, *Le souci de soi*, tome 3, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, p. 273.

En devenant un sujet incarné et plus seulement un individu corporel, l'engagement corporel²² est plus intense au point de rechercher dans la marque obtenue par l'expérience extrême et risquée devient un mode de valorisation. La fabrique de son corps²³ place le sujet incarné devant à la fois l'obligation sociale de sculpter ses formes pour se conformer à la norme sociale et à y rechercher des modes de satisfaction narcissiques.

Ce passage de la corpographèse du biopouvoir à un engagement corporel du sujet suppose une inscription corporelle²⁴ dans une énonciation : c'est-à-dire une action incarnant le sujet car le sujet percevant s'inscrit dans son corps en la qualifiant. Comment trouver un dispositif d'écriture qui montre le sujet s'inscrivant dans l'acte même d'écrire le corps ? Le récit autobiographique n'y suffit pas réduisant l'inscription à un processus de légitimation du récit par l'auteur.

L'hybrigraphèse est au contraire une technique corporelle pour inscrire la marque subjective en y montrant la modification du vécu, du schéma et de l'image corporelle. S'hybrigrapher est une action-écriture²⁵ que nous étudierons sur trois plans, épistémologique, esthésiologique et biotechnologique :

- L'inscription épistémologique d'une autre culture pose le problème d'une incorporation par hybridation comme dans l'hybrigraphèse de l'autre de Maurice Leenhardt qui inscrit le corps, jusque là inconnu, dans le monde mélanésien. L'hybrigraphèse révèle la frontière épistémologique entre les discours.
- L'inscription érographique renouvelle l'hybridation sexuelle par la dégenderisation des rapports au gode et autres techniques sensorielles : le queer n'en reste pas à défaire le genre et ouvre les moyens conceptuels et pratiques de renouveler les modes d'inscription de la sensorialité
- L'inscription biocyborg selon Donna Haraway implante la technique dans le corps même par des prothèses et des dispositions interactifs avec l'environnement vécu.

L'hybrigraphèse de l'autre

²² B. Soulié, J. Corneloup, 2007, *Sociologie de l'engagement corporel. Risques sportifs et pratiques « extrêmes » dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin, p. 114-123.

²³ A. Meidani, 2006, *Les fabriques du corps*, Presse Universitaires du Mirail, p. 27.

²⁴ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, 1993, L'énonciation : cognition incarnée, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, p. 210.

²⁵ Sylvain Courtoux, 2006. *Action-Writing (manuel)*, Cognac, ed Le temps qu'il fait, p. 12 « L'Assomption dernière du corps signifiant est politique : continuer sa propre usure en usant des mots étouffer de n'avoir dans sa bouche que la langue maternelle dit-elle (voilà tout ce que dit l'écho) ventre mêlé humide humilié face à face ô pénis engorgés en-foutrés trop de merde trop de derme novlangaués mater-n(i)és mon sperme ché dans le chiasse-misme matern-fille...

Maurice Leenhardt (1878-1954) dans son livre de 1947 *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien* étudie la représentation « à la fois empirique, esthétique et mythique »²⁶ du corps ; le Canaque ignore la profondeur développant une vision en deux dimensions, développant à la fois une expression verbale et une expression esthétique dans la désignation dans le langage des parties du corps. Le corps du chercheur ne peut plus clairement distinguer le corps comme unité isolable dans la langue mélanésienne ; il doit renoncer à la catégorisation occidentale, car le vocable *Karo* « convient à nombre d'expressions qui permettent dans l'ensemble d'en saisir le sens propre »²⁷. Comme « notion technique »²⁸ le vocable *Karo* ajoute une signification à un autre vocable comme *Karo gi*, le corps de la hache, c'est à dire le manche.

« Comment aller au-delà de cette première notion et la transposer pour que le Mélanésien se sente appuyé soi-même sur son propre corps ? » : M. Lennhardt démontre combien la transposition de la notion technique à la notion de contre propre du corps personnel serait une interprétation. Parler de corps du chercheur et du corps lui-même suppose que l'on puisse culturellement classer l'identité substantielle, séparer en une représentation le corps propre, se distinguer en tant qu'individu du monde ; or « la question est vaine, parce que le Canaque ne se la pose pas. Il ne peut pas songer, puisqu'il ne s'est pas dégagé de lui-même. Qu'on y songe bien, une représentation, pour être entière, pose nécessairement, l'existence d'un contenu. Et le contenu propre du corps reste pour le Mélanésien, indéfinissable »²⁹. Le corps du chercheur révèle la constitution du corps comme objet pour un sujet réflexif à l'intérieur d'une culture l'ayant unifié, catégorisé et identifié au moi d'un sujet autonome par rapport au monde.

Or dans le monde mélanésien le monde viscéral est pareil au monde végétal, « corps organique, corps psychologique s'enrobent l'un dans l'autre »³⁰, alors que nous avons en Occident, par ce que nous avons démontré dans *Le corps dispersé*³¹, séparer corps psychologique et corps organique en les assignant, sauf dans la perspective holistique, dans des disciplines contradictoires. La division du sujet contemporain repose sur la dispersion épistémologique du corps. La question de la participation ne peut apparaître que dans un contexte de dispersion ontologique où le sujet est à la recherche de son corps perdu et éclaté dans différents domaines en raison de l'opposition entre le monde et le corps.

²⁶ M. Leenhardt, 1947, La notion de corps, *Do kamo*, Paris, tel Gallimard, 1971, p. 54.

²⁷ *Op. cit.*, p. 68.

²⁸ *Op. cit.*, p. 69.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ B. Andrieu, 1993, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XXe siècle*, Paris, L'haramattan.

Nous étant dégagé du monde par (ce que nous croyons être) sa maîtrise par la science et par la technique, cette constitution de la subjectivité repose sur la notion de profondeur du moi (jusqu'à l'inconscient), si étrangère au monde en deux dimensions des mélanésiens : « Il faudrait qu'à la représentation plastique d'un corps jouant le rôle de soutien, le Mélanésien ajoute celle d'un moi lié à l'organisme. Mais c'est lui demander l'impossible »³². Dès lors nous lions l'organisme au moi, nous attribuons au chercher son corps comme une cause d'influence de nos représentations internes faute de pouvoir être entièrement lié au monde culturel. Pour le mélanésien il y a un « abîme »³³ entre le moment où le canaque nome son corps et celui où il sait que sont corps et lui ne font qu'un. Ce qui caractérise notre occidentalité c'est d'avoir franchi cet abîme au point même de faire du langage de l'intériorité le principe de la projection sur le monde de nos jugements et de nos croyances.

L'externalisation de son corps dans le monde est impossible pour le Mélanésien : « Et le Mélanésien ignorant que ce corps est un élément dont il est lui, le possesseur, se trouve du même coup dans l'impossibilité de le dégager. Il ne peut l'extérioriser hors de son milieu naturel, social, mythique. Il ne peut l'isoler. Il ne peut voir en lui l'un des éléments de l'individu »³⁴. L'externalisation de notre corps n'est possible que si nous pouvons délimiter notre corps dans une unité et une identité individuelle susceptible séparée du monde : en délimitant comme in-dividu son corps, le sujet occidental a perdu le soutien du *Karo* dans la *Kamo*, le *qui vivant : do kamo, l'humain vrai*, à la différence de l'animal et du dieu, dépasse l'image physique et la référence au corps. Depuis la biologie, le vivant est devenu une partie du corps par son organisation et ses fonctions, facilitant ainsi la naturalisation et l'identification du corps. Le corps supporte le vivant pour le Canaque tandis que le vivant contient le corps pour nous.

Le chercheur apporte le corps, sinon son corps, dans les progrès mesurables depuis l'observation par l'ethnologue des canaques :

« Voulant mesurer le progrès accompli chez les Canaques que j'avais instruits de longues années, je dis au vieux Boesoou, ancien sculpteur et détenteur des discours de pilous :

-« En somme, c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée ? »

Et lui d'objecter :

« L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps »³⁵

³² *Idem.*

³³ *Op. cit.*, p. 70.

³⁴ *Idem.*

³⁵ Leenhardt M., 1952, « Le corps », La personne mélanésienne, *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses*, 1941-1942, Melun, pp. 5-36, Repris dans *La structure de la personne en Mélanésie*, Milan, Maussiana, 1970, p.114.

Maurice Leenhardt cherche à qualifier les effets de l'observation sur l'individuation, car toute observation produit une évacuation du domaine socio-mythique initial, mais l'ethnologue se trompe, en proposant l'esprit, comme progrès accompli. Leenhardt n'a donc pas conscience de son corps et du corps comme condition d'une individuation, projetant l'esprit comme un facteur de dégagement et d'individuation pure de la personne. Leenhardt écrit, juste avant de révéler la réponse de Boessou que la personne mélanésienne « est participative, elle est une réalité humaine que le Canaque a pressentie en la désignant au travers du pronom, « le lui », et en lui donnant le corps comme support. Mais il n' a pu aller plus avant »³⁶.

La surprise et l'écart entre les deux moments de l'analyse révèlent la différence entre ce qu'apporte l'ethnologue comme progrès et l'impossibilité du mythe de pouvoir contenir ce qui échappe aux sens et qui est précisément humain »³⁷, le corps. Mais le canaque en est conscient, puisque dans sa réponse il indique le corps, plutôt que l'esprit, comme ce qui est apporté comme nouveau par rapport à la structure mythique, comme s'il témoignait déjà de ne plus y être maintenu tout à fait. Ce qui est une preuve de l'individuation avec une nomination et une conscientisation de l'apport étranger de l'ethnologue. Ainsi le chercheur peut apporter le corps dans une culture qui ne le possédait pas, et un corps fondé sur la personne et l'individuation qui sont la preuve d'une « délimitation ferme » et d'un contour nouveau »³⁸.

Le corps produit, par son introduction comme « circonscription de l'être physique », une circonscription épistémologique car il avait jusque là « part à toutes les participations mythiques » mais « n'était qu'un soutien ». sans « existence propre », ni « nom spécifique ». L'objectivation de l'être physique dans le corps est rendue possible par l'achèvement de sa circonscription

L'enjeu épistémologique est de faire le lien entre l'observation sociologique de Durkheim et l'observation ethnologique de Leenhardt, Durkheim produisant le concept d'individuation au moment même, en 1912, où Leenhardt le produit dans la société mélanésienne : « Vers l'époque même où le vieux Boésoou résumait ainsi sa propre expérience, et en généralisait si clairement la conclusion, Durkheim, par les voies sociologiques et celles de sa profonde vision, aboutissait à un résultat pareil et notait d'intuition : « Il faut un facteur d'individuation. C'est le corps qui joue ce rôle »³⁹ »⁴⁰. Le corps jouerait donc un rôle dans la formation de la personne tant dans toute société, ce qui occulterait la responsabilité du chercheur dans l'apport du corps dans la société mélanésienne. Ce qui est certain c'est que son apport produit l'individuation

³⁶ *Op.cit.*, p. 113.

³⁷ *Op. cit.*, p. 114.

³⁸ *Op. cit.*, p. 115.

³⁹ Durkheim E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, p. 386.

⁴⁰ Leenhardt M., 1942, *op. cit.*, p. 115.

comme si le domaine socio-mythique enfermait et cantonnait la personne dans « un personnage sans rôle »⁴¹

L'affirmation « j'ai un corps », et non pas je suis un corps, apparaît par une double opération du Canaque qui « aperçoit l'indépendance de son existence corporelle et enrichit sa langue en versant dans le mot ancien le contenu du concept nouveau : corps »⁴². Ainsi le support du kamo est un karo « qui exprime l'idée d'un soutien formant un ensemble avec le soutenu »⁴³ ; s'appuyant sur l'analyse de M. Mauss⁴⁴ : un homme est seulement « une silhouette que l'on a devant soi, et l'on ne sait quel personnage elle recouvre »⁴⁵, comme n'importe quel autre support « manche de hache, pied de table, masse d'eau du fleuve, creux d'un trou, essaim, troupe de guerre »⁴⁶. L'identification du support « lui donne sa place dans le monde sensible et son rôle l'intègre dans la société »⁴⁷. En ne discriminant pas entre le corps et le rôle, cette juxtaposition laisse comme « virtualité personnelle »⁴⁸ lors de « l'action et réaction du corps et rôle » qui « modifient le personnage ». Le double aspect du kamo superpose le corps et le rôle sans favoriser une séparation identifiante. Le corps n'est jamais rencontré comme tel, « mais bien un mâle, une femme, ou un personnage en son rôle »⁴⁹

Maurice Leenhardt est bien conscient de la projection de son corps d'occidental, dans le cas de la mort et du statut du cadavre : « On serait fondé à croire que le *ko* est le principe vital du corps. Mais ce serait juger là avec une mentalité d'Europe, qu'elle soit dualiste et oppose corps et esprit, ou qu'elle procède simplement du principe de contradiction, et oppose corps et esprit »⁵⁰. En indiquant que *ko karo*, esprit du corps est une expression « incompréhensible au Canaque », l'ethnologue reconnaît que « tant se complique l'intelligence de la pensée primitive lorsque nous voulons la plier au moules de notre langage » !⁵¹.

La colonisation modifie le sens des mots en décontextualisant, par exemple la femme enceinte dont le mari n'a que l'usufruit de la vie qu'elle porte et dont la femme, ici Maurice Leenhardt se réfère au livre de Victor Marguerite (1866-1942) *Ton corps est à toi !* de 1927, la propriété de son propre clan. La propriété corporelle n'a pas de sens, car ce qui reste personnel est déjà engagé dans l'alliance avec le clan⁵². L'opposition entre le langage ethnologique et le

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

⁴³ *Op.cit.*, p. 103.

⁴⁴ Mauss M., 1938, « Une catégorie de l'Esprit humain, la notion de personne, celle de « moi » », *Royal Anthropological Institute*.

^{45 45} Leenhardt M., 1942, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 104.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 105

⁵⁰ *Op. cit.*, note 2, p. 109.

⁵¹ *Idem*

⁵² *Op. cit.*, p. 129.

langage rationnel ne résout pas la question de diffusion de la notion de personne, dans le premier cas la personne est à l'état diffus et dans le second l'objectivation⁵³ réduit la personne.

La méthode établie par M. Leenhardt démontre combien le corps du chercheur exporte son langage, sa conceptualisation et son processus d'identification dans une culture étrangère à celle du chercheur. En distinguant ce qui provient de lui de ce qui appartient à la culture, le corps devient une catégorie repérable dans sa projection épistémologique mais aussi dans sa colonisation ontologique : le corps crée la conscience de la catégorie de personne qui n'était pas jusqu'à la venue de l'homme blanc unifiée.

Maurice Godelier et Michel Panoff sont bien conscients de ce principe découvert par Leenhardt lorsqu'ils estiment que la question est de savoir « jusqu'à quel point le corps fait l'identité d'un être humain et pour combien de temps, puisqu'il est destiné à mourir »⁵⁴. Le corps ne suffit pas pour produire des êtres humains, c'est la thèse défendue car « il faut ajouter une ou plusieurs choses au corps humain pour qu'il soit le corps d'un être humain »⁵⁵. Ainsi le corps ne suffit pas à lui tout seul, et encore moins le corps du chercheur, pour instaurer une dualité en tout être humain sans obligatoirement y projeter notre dualisme occidental. Le modèle corps et âme fait accroître en une unité de principe dont l'association suffirait pour constituer l'identité humaine : « la corporéité humaine n'est jamais pleinement garante de l'humanité d'un corps »⁵⁶.

Ainsi « pour comprendre le corps il faut combiner deux approches. Analyser comment une société se représente la nature et l'origine des substances, des organes et des fonctions qui composent un corps, mais en même temps analyser ce qui est supposé exister dans ce corps derrière l'enveloppe de la peau, qui l'anime et surtout en contrôle les actes »⁵⁷. Le corps ne provient pas de lui-même, il est produit par des autres comme d'autres humains, des dieux, des esprits, relativisant la responsabilité individuelle de ce qui serait la propriété du corps, sinon la propriété. La subordination politique, économique et religieuse « se marque dans le corps et c'est pour cela que le contrôle des corps et leur appropriation sont un enjeu dans toutes les sociétés »⁵⁸.

Le sang, le sperme, le lait « sont non seulement polysémiques, mais surchargés de sens, parce qu'ils sont en quelque sorte « surdéterminés » par un certain nombre de fonctions sociales »⁵⁹. C'est « dans le corps »⁶⁰, par le moyen

⁵³ *Op. cit.*, p. 136.

⁵⁴ Godelier M., Panoff M., 1992, Introduction, dans Maurice Godelier, Michel Panoff (éds.), *La production du corps, Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Ed des Archives contemporaines, 1998, p.XII.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. XIII.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. XV.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. XVIII.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. XIX.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. XX.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. XXI.

des rites de passage, des nourritures obligées ou interdites, des parures, que se construit « la supériorité ou la subordination des individus »

L'hybrigraphèse erographique

En remplaçant le pénis par le gode, la société contra-sexuelle⁶¹ de Beatriz Préciado libérerait définitivement la femme de la nature et du pouvoir phallogénique du mâle. L'utérus artificiel⁶², après la contraception, l'avortement, la fécondation in vitro et le clonage, confirmerait le progrès en abandonnant entièrement le corps de la femme. La pornographie féministe d'Ovidie⁶³ renverserait, ce dont doute les moralistes de la sexualité⁶⁴, la domination masculine en inversant les rôles et en détournant les codes de la jouissance sociale. Le kamasutra moderne devrait trouver dans les sex toys⁶⁵ les règles d'un jeu conventionnel. Le fétichisme, l'échangisme et le SM⁶⁶ habillent désormais le désir de l'autre que l'on ne pourrait toucher qu'à travers des dispositifs de contrat et de commerce. Le blog socio-cul dressant des statistiques de performances et des fiches sur le vécu sexuel⁶⁷, les réseaux et les porno games sur internet⁶⁸ achèvent la dématérialisation du corps de la femme.

Déjà Peter Greenaway avec le système *Pillow Book* écrivait sur la peau de treize hommes, le corps devenant le pinceau plutôt que le papier. Dans *100 Allegories to Represent the World* l'artiste définissait un cliché *body painting* en confondant le corps dans la toile qui l'enrobe. Le *body painting* hybride la peau, le sexe, les seins, les fesses à la manière de la gestalt psychologie : le détournement de la forme naturelle par le surlignage coloriste met en relief un corps virtuel qui vient. Retournant le maquillage, le masque de couleur sur tout le corps l'extrasocialise en l'offrant moins en spectacle ou pâture qu'à l'intérieur de la perception désirante.

La trace sur la peau a souvent été comprise, comme par David Le Breton, Catherine Rioult et Marion Haza, comme une écriture du sujet souffrant : la tatouage, l'incision ou la scarification participent de la construction identitaire là où la peinture de Karl Lakolak⁶⁹ l'incarne. Le cliché porno-graphique, à la différence de l'éro-graphique, est un cliché : en surfant sur youporn.com. aucune inventivité n'est visible, la mise en scène de postures standard est organisée en fonction de la web cam ou de la vidéo dvd : sodomie, gorge

⁶¹ B. Préciado, 2000, *Manifeste contra-sexuel*, Paris Balland.

⁶² Henri Atlan, 2005, *L'utérus artificiel*, Ed. seuil.

⁶³ Ovidie, 2002, *Porno manifesto*, Paris Ed. la Musardine.

⁶⁴ M. Mazano, 2005, *Entretien avec Ovidie. Le corps acteur*, Ed. Autrement.

⁶⁵ Frédéric Ploton, 2004, *Sex Toys*, Ed. Tana

⁶⁶ Dniel Weltzer-Lang, 2005, *La planète échangiste. Les sexualités collectives en France*, Paris, Ed. Payot. Jean Streff, 2005, *Traité du fétichisme à l'usage des jeunes générations*, Paris, Ed. Denoël. Mona Sammoun, 2004, *Tendance SM : Essais sur la représentation sadomasochiste*, Ed. la Musardine.

⁶⁷ <http://jeniquecestmythique.free.fr/>

⁶⁸ <http://www.virtuallyjenna.com/>

⁶⁹ Lakolak K., 2007, *Sarabande pour un corps*, Ed Everland.

profonde, et autres vibromassages n'épuisent que le sujet dans l'orgasme sans montrer la chair vécue.

Dans le cliché érographique⁷⁰ ce n'est plus seulement l'amant qui s'écrit sur la peau de l'autre, ni l'aimant qui attire le designer. La chair s'exude en émergeant de la peau. La transparence produite par l'ex-carnation : plusieurs couches d'incarnat du crâne à l'exoderme révèlent, au sens photo-graphique, la pluralité biohistorique du sujet s'incarnant. Les multicouches de couleur sont celles esthésiologiques qui, de la chair intime jusqu'à la peau intersubjectivante, bien nous révéler l'intimité vécue. Là où la radio-graphie découvre *in vivo* le squelette et l'activité neurocognitive, l'éro-graphie dévoile les marqueurs somatiques affectifs de la chair vécue : les couches de couleurs sont autant de tomographie des affects *in-vivo*, affects du sujet et affect de l'artiste, sinon du spect-acteur. La projection de couleur indique les variation et l'intensité des affections ressentie.

Le sexe masculin est mâculé moins de sang que de sens, la couleur épaississant le pénis pour rendre désirable sa carnations symbolique. La couleur rend la matière désirable, là où le teint naturel de la peau ne suffit plus à nourrir le désir : sans symbolisme qui établirait une correspondance entre affect et couleur, la couleur mute et transgenre la nudité et le sexe. La couleur et les motifs pourraient homosexués les corps alors qu'elles dégèndrent les peaux pour les rendre désirables. Chaque couleur est érotopographique.

Yves Klein n'aura pas suffi à rendre la peau colorée désirable. Le métissage des couleurs détisse la peau naturelle pour inventer l'horizon arc-en-ciel du mélange. L'érographie hybride le modèle et l'artiste en devenant l'un dans l'autre. La peau nous retourne par les couleurs leur pigments et leurs piments. Entre le modèle et l'artiste, la peau est comme une . Surface, support, fond, feuille, l'écritoire tactile rend le texte du ventre même de la chair. Les mots se perdent dans la chair parce qu'il y proviennent ; ils ne la traversent pas ils s'inversent en passant de l'opaque à la transparence. Le sens se change dans le signe colorée, la phrase indéfinissable du vécu affectif interdit toute clôture de la représentations par l'intense présence de l'ouverture

En passant à travers sans être rejeté au dehors du corps, le cliché érographie sans délimiter et sans parvenir à border le désir et le sens. Le rouge est à la fois le sang , le sexe, et la mort nous conduisant de l'un dans l'autre sans jamais y abandonner notre regard aussitôt engagée dans la couche suivante, l'espace corporel proche. La proximité trouve dans les fentes de couleurs mieux que les orifices naturels autour du quel le cors s'enroule depuis sa formation : la bouche anus est un puits sans fond face à cette multitude de réseaux transversant le sens par l'obliquité des couches de couleurs. En y plongeant la main, nous y ressentons l'écriture du désir traversé par la sensation tactile.

⁷⁰ Lakolak K., 2008, *Erographies d'incorporelles*, Paris, Everland

L'hybrigraphèse cyborgique

L'apprentissage des techniques du corps et des objets corporels s'inscrivent dans une synthèse corporelle par la quelle en faisant corps avec la technique par l'objet, « l'incorporation de la dynamique de l'objet à titre de prothèse dans une conduite motrice »⁷¹. L'objet n'est donc pas extérieur au corps, mais sa dynamique définit une prise intériorisée « par tous les points de contact et de perception entre la chose et le sujet : doigts, mains pieds, siège, dos, toucher, ouïe, vue, perception gravitationnelle par l'oreille interne, proprioception neuro-musculaire »⁷².

La mémorisation des conduites motrices est l'objet d'une « praxéologie » ou science de l'action motrice selon les travaux de Pierre Parlebas⁷³. Il n'y a pas d'article corps dans le lexique car il s'agit d'éviter « les deux versants solidaires de l'épistémologie : le versant de l'épistémologie interne (critique des concepts et de la méthodologie adoptés) et celui de l'épistémologie externe (analyse du contexte socio-institutionnel) »⁷⁴. Organisatrice signifiante du comportement moteur, la conduite motrice est observable qu'indirectement et après coup : car les mécanismes de préaction, les interactions motrices et le réseau de communication n'isolent pas l'objet de la situation de jeu.

Le cognitivisme établit bien l'engagement du corps dans l'action à partir d'une connaissance non discursive de la relation du sujet à l'objet⁷⁵. L'action sert alors d'intermédiaire pour engager le corps selon la fonction technique de l'objet. La culture matérielle n'en reste pas à la notion insuffisamment élaborée de la notion de corps qui ne parvient pas à clairement distinguer entre techniques du corps et techniques instrumentales.

Face aux défaillances et aux dysfonctionnements de notre corps vieillissant et malade, nous incorporons dans et sur notre corps des objets, des techniques et des habitus qui modifient notre schéma corporel, notre image corporelle et notre vécu corporel. Ces compensations deviennent des modifications intégrées dans nos modes d'existence, d'action et de relation au monde, aux autres et à nous mêmes.

La technique n'est plus seulement à comprendre comme une extériorisation du geste dans le monde, mais aussi comme une internalisation du monde dans le corps. Plus que des techniques du corps, cette hybridation du corps le recompose en un mélange de fonctions induites par des techniques, outils, prothèses implants... et les compensations motrices, perspectives et relationnelles de notre corps. L'hybridation peut remédier à un manque⁷⁶ en le

⁷¹ Warnier J.P., 1999, *Construire la culture matérielle*, Paris, P.U.F., 2005, p. 10.

⁷² *Op. cit.*, p. 11.

⁷³ Parlebas P., 1981, *Lexique commenté en science de l'action motrice*, Paris, INSEP.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. XXII.

⁷⁵ Conein B., Dodier N., Thevenot L., eds., 1993, *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, ed. de la Maison des Sciences d l'Homme.

⁷⁶ Maillat A., 2007, *Prothèses lunatiques. Les lunettes, de la science aux fantasmes*, Kargo, ed Amsterdam, p. 17.

moi/autre par l'égalité humaine, « les processus d'hybridation perturbent les frontières fixées, ceux-ci peuvent provoquer des réactions brutales visant à renforcer des marqueurs essentialistes »⁸⁸. Contre les valeurs essentialistes de pureté et de stabilité, l'hybridation pourrait défendre une éthique du métissage et de la tolérance ; mais, comme le *gender* et le *queer*, le renversement des normes convenues produit des crises identitaires du corps social en raison du bouillages des marqueurs d'identité. Le nationalisme, le racisme, le sectarisme et le terrorisme sont les contreparties socio-politiques de la venue de l'hybridation comme alternative : « une hybridation plus intense peut provoquer des réactions plus violentes et plus discriminatoires »⁸⁹

Son anthropobiologie culturelle n'est pas eugénique mais est celle de « la grande raison d'un corps multiple, transgénique, impur, hybride, artificiel, prothésé et créole »⁹⁰ L'hybridité, devenue un lien⁹¹ entre politiques culturelles et pratiques artistiques, fonde désormais la relation sociale sur la tolérance et le métissage. En incorporant, jusque dans la matière biologique, la part de l'autre, le sujet devient mixte : prendre le parti de la chair c'est vivre la matière altérée par l'interaction environnementale. Plutôt que de devenir un autre, les autres deviennent une partie de moi en modifiant le fonctionnement et la subjectivité du corps.

Devenir hybride c'est apercevoir comment la technique n'est pas extérieure à notre corps mais constitue notre identité dans bien des actes de notre vie quotidienne. Les transformations sont visibles. Les objets techniques transforment notre corps en le rendant dépendant. La vie hybridée nous oblige à repenser les relations de genre, les rapports que nous entretenons avec les machines et la santé de notre corps. La technique n'est plus à l'extérieur de nos corps, mais la peau sert désormais d'interface entre le dedans et le dehors : le son, la vue, le toucher, la mesure, les rythmes, l'alimentation, la respiration... sont désormais relayés par des *I.peauds* (au sens de *I.pod*) Accepter de vivre greffés, implantés, branchés définit une interaction positive entre la peau et le monde : la peau n'est plus une surface biologique ou un miroir de notre apparence ; elle devient un mode d'être par l'insertion dans ces pores mêmes des canaux de l'information, de la télémesure et de l'expression des émotions. La machine est une part de notre peau, plutôt que la peau ne devient machinale.

Conclusion

⁸⁸ Dougan Henry, 2004, Hybridation, promesses et limites, *Bulletin du Codesria*, n°1&2, p. 36-42, ici p. 39

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 38.

⁹⁰ Lafargue B., 2005, Dans l'œil de la bête, dans B. Lafargue ed., Animaux d'artistes, *Figures de l'art* 8, p. 64

⁹¹ Journée d'études Jeunes Chercheurs ED/MSH Alpes 27 mai 2005, *Les politiques culturelles face à l'hybridation des pratiques artistiques*.

Se dresse pour le XXI^e siècle une nouvelle perspective où l'âme peut s'incarner directement dans le corps par une hybrigraphèse si intense de la composition matérielle et de la surface du corps lui-même. Le corps est désormais étendu de l'intérieur à l'extérieur en rendant interchangeables ses parties avec des kits bio-artificiels. Le corps n'est plus la substance étendue du dualisme cartésien mais une matière à formes qui sera bio-subjectivée selon l'intention hybridante d'un sujet.

Le sujet modifié est en même temps le sujet modificateur, à la fois effet et cause de son propre corps. Se démarquant de ses origines naturelles et refusant de subir le déterminisme génétique. L'hybride à l'inverse de l'utopiste spiritualiste est un matérialiste convaincu : plus qu'un corps à son image, il établit une continuité moniste dans le corps lui-même en allant du corps pensant au corps modifié. Une variation d'effets est induite par l'insertion des biotechnologies dans la chair même du corps.

Le temps est venu de renoncer au modèle mécanique d'un programme génétique qu'il suffirait de répliquer pour reproduire des êtres identiques et des organismes génétiquement modifiés. François Dagognet précise : « c'est pourquoi, à tenter de le remanier ou de le subvertir, nous n'obtiendrons pas un « corps redressé » ou « reconstitué », - la guérison, le prétendu retour à ce qui était perdu (*restitutio ad integrum*) -, mais un « corps probablement insolite » sinon inapte, plus fragile-normalisé peut-être mais nullement normatif»⁹².

Le style incarné personnalise le corps à l'envers de la mode récupératrice de nos libertés⁹³. La différence entre individualisation indéfinie du corps incarné et hédonisme individualiste se fonde sur les multi-partenariats sexuels et : l'attachement au corps originel et naturel de la tradition conservatrice ne rend plus compte des pratiques d'hybrigraphèses de l'existence ; l'être incarné produit un corps mélangé car le sujet doit composer ses formes selon les mutabilités de la matière. Ces érotisations et esthétisations du corps transforment le rapport du sujet à son corps et autres corps par le mélangisme et le métissage.

⁹² Dagognet F. 2001, Le retour de quelques illusions, L. Sfez ed., *L'utopie de la santé parfaite*, Colloque de Cerisy, 1998, Paris, P.U.F., p. 333.

⁹³ Pierre Denan, 2004, *Libre 3*, Paris, ed M19, p.

